Journal of Fiqh and Usul

HomePage: https://jfiqh.um.ac.ir
Vol. 54, No. 3: Issue 130, Autumn 2022, p.121-142

Online ISSN: 2538-3892
Print ISSN: 2008-9139

Receive Date: 05-10-2020
Revise Date: 21-04-2021
Accept Date: 09-07-2021

DOI: https://doi.org/10.22067/jfiqh.2021.62673.0
Article type: Original

# Rhetorical Hermeneutics and the Role of Interpretative Issues of Usul al-Fiqh Science in the Iranian Law

**Ali Akbar Farahzadi**, Ph.D..Associate Professor, University of Judicial Sciences and Administrative Services

**Ahmad Arefinia**, Ph.D. Graduate of Private Law, University of Judicial Sciences and Administrative Services(Corresponding Author)

**Email**: ahmad.arefinia@yahoo.com

**Abstract**

The synergy between Gadamer's philosophical hermeneutics and Perelman's rhetorical logic, has resulted in the formation of a model in the methodology of legal science that can be referred to as rhetorical hermeneutics. According to this model, in judicial proceedings, justice is a guiding concept to inspire the result in the interpreter's heart, which is re-understood through an exchange of conversation, and the criterion for its recognition in undetermined situations is to persuade the conscience of a reasonable audience. After hermeneutic understanding of the result, the lawyer's task is nothing more than justifying it with rhetorical tools to persuade the audience to believe that he is presenting a definite image of truth. Under this model, it is not accepted to use the interpretive manners of the Usul al-Fiqh science, in which the subject matter of the propositions does not intervene in the conclusion of the argument. Due to the formation of this model on the basis of conventionals query in humanities, the present research, using a descriptive-analytical method based on the conventional perceptions theory of Muslim philosophers, evaluates the preconditions offered for accepting this model in Iranian law and explains the application of Usul al-Fiqh in law. Usul al-Fiqh is the methodology of discovering the conventionals of the lawgiver and its topics of the interpretation of terms are nothing but explaining the custom and conduct of the wise that is the starting point of understanding and a constituent of the horizon of the interpreter's mind and the semantic horizon of the text and one of the points of fusion of these two horizons.

**Keywords**: Philosophical Hermeneutics, Rhetorical Logic, Conventional Perceptions, Literal Principles

Journal of Fiqh and Usul

HomePage: https://jfiqh.um.ac.ir

سال ۵۴ - شماره ۳ - شماره پیاپی ۱۳۰ - پاییز ۱۴۰۱، ص ۱۴۲ - ۱۲۱

شاپا الکترونیکی ۲۵۳۸-۳۸۹۲

شاپا چاپی ۹۱۳۹-۲۰۰۸

تاریخ دریافت: ۱۳۹۹/۰۷/۱۴ تاریخ بازنگری: ۱۴۰۰/۰۲/۰۱ تاریخ پذیرش: ۱۴۰۰/۰۴/۱۸

نوع مقاله: پژوهشی

DOI: https://doi.org/10.22067/jfiqh.2021.62673.0

# هرمنوتیک خطابی و نقش مباحث تفسیری دانش اصول فقه در حقوق ایران

**دکتر علی‌اکبر فرح زادی**

دانشیار دانشگاه علوم قضایی و خدمات اداری

**دکتر احمد عارفی نیا (نویسنده مسئول)**

دانش‌آموخته دکترای حقوق خصوصی دانشگاه علوم قضایی و خدمات اداری

**Email**: ahmad.arefinia@yahoo.com

## چکیده

از هم‌افزایی هرمنوتیک فلسفی گادامر و منطق خطابی پرلمان، الگویی در روش‌شناسی دانش حقوق ظهور یافت که می‌توان از آن به هرمنوتیک خطابی یاد کرد. بر اساس این الگو، در رسیدگی‌های قضایی، عدالت مفهومی راهنما برای اشراق نتیجه بر دل مفسر است که در یک تبادل مکالمه، بازفهم می‌شود و معیار تشخیص آن در شرایط نامشخص، اقناع وجدان مخاطبان متعارف است. بعد از فهم هرمنوتیکی نتیجه، کار حقوق‌دان چیزی جز توجیه آن با ابزارهای خطابی برای اقناع مخاطبان نیست تا باور کنند او تصویری یقینی از واقعیت ارائه می‌دهد. در این الگو، به‌کارگیری آداب تفسیری دانش اصول فقه که در آن مادهٔ قضایا در نتیجه‌گیری استدلال مداخله‌ای ندارد، پذیرفته نمی‌شود. به‌دلیل شکل‌گیری این الگو بر پایهٔ پرسمان اعتباریات در علوم انسانی، این پژوهش با روش توصیفی‌تحلیلی بر پایهٔ نظریهٔ ادراکات اعتباری فیلسوفان مسلمان، پیش‌شرط‌های طرح‌شده برای پذیرش این الگو در حقوق ایران را ارزیابی و کاربرد اصول‌فقه را در حقوق تبیین می‌کند. اصول فقه روش‌شناسی کشف اعتبارات شارع است و مباحث تفسیر الفاظ آن، چیزی جز تبیین سنت و بنای عقلا نیست که نقطهٔ شروع فهم و یکی از عناصر تشکیل‌دهندهٔ افق ذهن مفسر و افق معنایی متن و از نقاط امتزاج این دو افق است.

**واژگان کلیدی:** هرمنوتیک فلسفی، منطق خطابی، ادراکات اعتباری، اصول لفظیه.

**مقدمه**

هم‌زمان با برتری‌یافتن هرمنوتیک فلسفی و اندیشه‌های گادامر در مباحث تفسیر متن در پهنهٔ تفکر فلسفی امروزین، در دانش حقوق، کارهای شاییم پرلمان که با نوشتن مقالهٔ *What the Philosopher May*) باور دارد فیلسوفان باید روش داوری دربارهٔ ارزش‌ها را که دست‌کم عنصری قراردادی در آن‌ها لحاظ شده است، از حقوق‌دانان بیاموزند، میدانی فراخ‌تر را برای نقد روش‌های تفسیری سنتی فراهم آورده است. با ورود این الگو به حقوق ایران، شیوهٔ استدلالی و تفسیری دانشمندان اصول فقه که از گذشته در میان حقوق‌دانان جایگاه شایسته‌ای پیدا کرده است، در مرکز انتقادها قرار گرفته است. نقد مبانی هرمنوتیک خطابی در حقوق ایران، مستلزم طرح مبانی به عاریه گرفته‌شده از هرمنوتیک فلسفی گادامر، منطق خطابی پرلمان و سپس تبیین هرمنوتیک خطابی و نظریهٔ اعتباریات فلاسفهٔ اسلامی است که مطالب این نوشتار بر همین مبنا ترتیب یافته‌اند.

## ۱. مبانی هرمنوتیک فلسفی گادامر

از سال ۱۶۵۴ میلادی که با انتشار کتاب دان هاور[1] تحت‌عنوان «هرمنوتیک قدسی یا روش تفسیر متون قدسی»[2] واژهٔ هرمنوتیک برای اشاره به مباحث تفسیر متن به کار رفت (واعظی، احمد، ۷۵)، به‌تدریج به وجههٔ غالب تفکر فلسفی امروزین تبدیل شد و هرچند تاکنون زمینه‌های گوناگونی داشته است، اما دوران معاصر شاهد برتری‌یافتن نسبی هرمنوتیک فلسفی بر دیگر زمینه‌های تاریخی آن است. هرمنوتیک فلسفی که با هایدگر[3] پایه‌ریزی و با گادامر[4] به اوج خود رسید، توصیف اتفاقی است که در عمل فهم واقع می‌شود، نه ارائهٔ روشی برای آن (Gadamer *Reason in the Age of Scienc*, 111).

مهمترین مبانی دیدگاه او به شرح زیر است:

**أ. تولید حقیقت:** گادامر به وجود حقیقتی ازپیش‌تعیین‌شده که فهمنده بخواهد یا بتواند آن را کشف کند، عقیده ندارد. به باور او، فهمنده در پدیدآمدنِ حقیقت دخیل می‌شود و فهمیدن او بخشی از تولید حقیقت می‌شود. به همین دلیل است که یادبودهای هنری، برخی عملکردها و مقاومت‌های واقعی را به‌عهده می‌گیرند (Gadamer *Truth and Metho*, 149). او برای درک بهتر حقیقت، به طرح برخی موضوعات انسانی نظیر بازی و هنرهای نمایشی متوسل شده است تا نشان دهد چگونه هستی، بازی و هنر

1 J.C.Dann hauer.

2.Hermeneutica sacra sire exponendarum sacrum litterum.

3.Martin Heidegger (1889-1976).

4 Hans Georg Gadamer (1900-2002).

عین اجرای آنهاست (Ibid 102-104)، چنانکه فرهنگ نیز در کنار شکل‌گیری‌اش ساخته می‌شود و پیوسته با تعدد فرهیختگان معنای آن نیز بازتولید می‌شود (Ibid, 11).

**ب. نقد روش‌گرایی:** گادامر معتقد است میان روش و حقیقت، وابستگی وجـود نـدارد و وجـوهی از حقیقت، فراتر از چهارچوب روش‌های علمی است (Ibid xxviii). فهم، سازه‌ای نیست که بر پایه‌هایی بنا شود، بلکه ادامهٔ رخدادی است که تااندازه‌ای به خواست فهمنده و ورای خواست او اتفـاق می‌افتـد (Ibid xxiii-xxiv). بنابراین، تا حدودی قابل برنامه‌ریزی است، اما به‌رغم دقت بسیار، باز هم دسـت‌انـدرکارانی پیش‌بینی‌نشده و فراتر از چاره‌اندیشی در آن ایفای نقش می‌کنند. به‌وسیلهٔ روش، چون از منظری خـاص بـه امور نگریسته می‌شود، فقط آن حقیقتی که قبلاً در بطن روش مستتر است، آشکار می‌شود و موضوع تحقیق جهت‌دهی می‌شود. تنها حقایقی را می‌توان با این وسیله مهار کرد که منظم و تکرارشـدنی باشـند و به‌مـدد روش در دسترس فهم همگان قرار گیرند (آزاد و دیگران، ۱۹/۱۷).

**ج. انتقاد از منطق صوری و توجه به حکمت عملی:** انتقـاد از روش، گـادامر را بـه انتقـاد از منطـق صوری می‌کشاند. او استواری استدلال‌های منطقی را برای رسیدن به حقیقت کافی نمی‌بیند و زبان به انتقاد از سیطرهٔ منطق استقرایی و اصل علیت گشوده و می‌گوید: راهی فراتر از تحقیق در علل برای فهـم حقیقـت وجود دارد (Gadamer *The Beginning of Philosophy* 19-32). او نگاه منطق به قضایا را کـه در آن گزاره‌ها مستقل از گوینده و شنونده و شرایط سخن بررسی می‌شوند، امری سـاختگی می‌دانـد کـه هرگـز در عالم خارج واقع نمی‌شود (آزاد و دیگران، ۲۳). لذا ضمن توجه‌دادن به محدودیت‌های آن (Gadamer, *The Gadamer Reader* , 326-344) به حکمت عملـی روی مـی‌آورد (Ibid, 228-245) و برای آنکه مرز میان مفسر و موضوع را برچیند و موضوع فهم را با موقعیتی که مفسر در آن قرار دارد ربط دهد، هرمنوتیک فلسفی را بر پایهٔ فلسفهٔ عملی ارسطویی بنا می‌کند. فهم در نظـر او همـان فرونسـیس (حکمت عملی) ارسطویی و تفسیر، پرکسیس (عمل) ارسطویی است (گادامر، هرمنوتیک دیـن و اخـلاق، صص ۱۸۹تا۲۱۱). او با تکیه بر مفهوم اساسی پروهیرسیس[1] به‌معنای ترجیح و انتخاب آگاهانـهٔ ارجـح در فلسفهٔ عملی ارسطو، فلسفهٔ عملی را نوع منحصربه‌فردی از دانش برای ارتقای پروهیرسیس به‌عنوان صـفت خاص انسان می‌داند که باید از عمل ناشی شود و برای آموزش آن باید شخصی که آن را می‌آموزد، در همان رابطهٔ جدایی‌ناپذیر با عملی قرار گیرد که شخص آموزش‌دهنده، قرار دارد (Gadamer, *Reason in the Age of Science*, 92-93).

---

1 prohairesis

**د. نقش پیش‌داوری‌ها و پیش‌فهم‌های فهمنده در فرایند فهم:** رنسانس در رویارویی عقل خودبنیاد[1] و مرجعیت[2] به‌عنوان مبنای اعتبار حقایق، شناختی را که منشأ آن عقل خودبنیاد باشد، معتبر دانست و پیش‌داوری را به‌عنوان امری همواره ناموجه که منشأ آن مرجعیت یا شتاب‌زدگی است، در نظر گرفت (واعظی، اصغر، ۲۳۸). گادامر این دیدگاه را استوار بر پیش‌فرض بنیادین دکارتی دورهٔ روشنگری می‌داند که کاربرد روشمند عقل سبب مصونیت از هر خطایی است (Gadamer, *Truth and Method*, 279). در نظر او ایدهٔ عقل مطلق، امکانی فراروی انسان تاریخمند نیست. عقل، تنها در شرایط انضمامی و تاریخی وجود دارد و همواره وابسته به شرایطِ داده‌شده‌ای است که در آن شرایط عمل می‌کند (Ibid, 277). هرگز نمی‌توان پیش‌داوری‌های ناخودآگاهِ برخاسته از تاریخیت، سنت و... را که هستیِ فهم را شکل می‌دهند، شناخت و کنار نهاد (Ibid , 301) و همهٔ پیش‌داوری‌ها معتبر نیستند؛ اما در دسترس آزاد مفسر قرار ندارند که بتواند پیشاپیش آن‌هایی را که به بدفهمی‌ها می‌انجامند، از پیش‌داوری‌های معتبر جدا کند (Ibid, 295). آن‌ها در فرایند فهم و تنها از طریق گفت‌وگو خود را بر مفسر آشکار می‌سازند و پیوسته مورد سؤال قرار می‌گیرند و نقد می‌شوند، برخی حذف و برخی تقویت می‌شوند، اما نمی‌توان همهٔ آن‌ها را حذف کرد؛ زیرا باید فهم را از جایی و با تکیه به بنیانی آغاز کرد (Ibid , 290).

**ه. دیالکتیک جایگزین روش:** گادامر به‌گونه‌ای پدیدارشناسانه مخاطبانش را متوجه امور فراروشی می‌کند تا بگوید حقیقت نهفته در علوم انسانی بیش از آنکه به ابزار روش فهمیده شود، با دقت در مفاهیم انسانی دریافت‌شدنی است (Ibid, 18). لذا به توصیف مبسوط مفاهیمی نظیر فرهنگ، ذوق، حس مشترک، فن خطابه، نبوغ و... می‌پردازد. در نظر او، رخداد فهم در گفت‌وگوی مبتنی بر پرسش و پاسخ دوسویهٔ مفسر و اثر رخ می‌دهد (Ibid, 360-361). هرکدام به اظهارات دیگری گوش فرا می‌دهد و آزادانه سخن می‌گوید و در میانهٔ این گفتن و شنیدن، معنای هستی می‌یابد. هردوسو برای دست‌یابی به توافق، یکدیگر را بی‌درنگ می‌فهمند یا خود را به دیگری می‌فهمانند (Ibid, 108). مفسر، پرسشی را مطرح می‌کند که متن به آن پاسخ می‌دهد و متن با پرسش متقابل، پیش‌داوری‌های مفسر را محک می‌زند. این گفت‌وگو در دو قلمروِ فکری مفسر و متن روی می‌دهد که از آن‌ها به افق، گزارش می‌شود و در لحظهٔ فهم، آمیختگی افق‌ها[3] صورت می‌گیرد (Ibid, 397). افق، دامنه‌ای از دید است و شامل هر چیزی می‌شود که از چشم‌انداز خاصی می‌تواند دیده شود (Ibid, 302) و مانند پیش‌داوری‌ها و سنت، امری پویاست که همراه

1. Self-construction of reason
2. Authority
3. Fusion of horizon

با فرد تغییر می‌کند و او را به‌سوی پیشرفت فرا می‌خواند (Ibid, 246).

## ۲. منطق خطابی پرلمان

شاییم پرلمان[1] در کنار گادامر از عوامل مهم تلاش فلسفی برای شناساندن کاستی‌های سنت دکارتی و شکل‌دادن حساب جدیدی از فهم و دانش است. گادامر برای آثار پرلمان و شاگردانش سهم ارزنده‌ای در هرمنوتیک فلسفی قائل شده است (Ibid, 583 N 27)؛ لیکن تاحدی تعجب‌آور است که هیچ‌یک از آن‌ها به‌رغم تشابهات فراوان اندیشه‌ها، کار دیگری را به‌شکلی پایدار و با جزئیات انجام نداده‌اند. شاید به این علت بوده است که در سنت‌های مختلفِ فکری کار کرده‌اند. گادامر، تلاش خود را در چهارچوب سنت رمانتیک و انسان‌گرایانهٔ آلمان به کار بسته است و متأثر از رویکرد پدیدارشناختی معلمش، هایدگر است و پرلمان تحت آموزش منطق بوده و با نفوذ جامعه‌شناس برجسته، اوژن دوپریل[2] بر او تحت‌تأثیر بازگشتِ به سوفیست‌ها بوده است (Francis J, 160). تمایز فلسفهٔ حقوق حقوقدانان و فلسفهٔ حقوق فیلسوفان (ترویه، صص ۲۱تا۲۴) نیز در این امر مؤثر است.

مبانی اندیشهٔ پرلمان به شرح زیر است:

**أ. تأکید بر فلسفهٔ عملی:** ازنظرِ پرلمان، فلسفه در تبیین شرایط انسانی نقشی دارد که علم هرگز نمی‌تواند آن را غصب کند (Alan G, 14). وی در انتقادی از پوزیتیویسم آگوست کامت، [3] این را خیلی دور از واقعیت می‌داند که گفته شود همهٔ مشکلات بشر را می‌توان تنها با فراخوانی روش‌های تجربی یا قیاسی علم حل کرد (Perelman, An Introduction Historical, 5-6). اما برداشت او از رسالت فلسفه با دیدگاه فلاسفهٔ قبلی که سعی داشتند نظام خود را بر پایهٔ تزهای ضروری یا بدیهی بنا کنند، متفاوت بود (Ibid, 15) درنتیجه قائل به تمایز بین دو نوع فلسفهٔ اولیه و قهقرایی در معرفت‌شناسی شد و در برابر سیستم‌های فلسفی اولیه که بیشتر سیستم‌های سنتی را از آن نوع می‌دانست، فلسفهٔ قهقرائی را برای مطالعه آنچه باید ترجیح داده شود تا رفتار ما را تعیین کند، مطرح کرد. در نظر او، فلسفه‌های سنتی همیشه سعی در کشف اصول جاودانه و تغییرناپذیر داشته‌اند، اما در فلسفهٔ قهقرایی هر فیلسوفی با حقایقی شروع می‌کند که نه ضروری است و نه مطلق و نه قطعی، اما لازم‌اند تا زمینه‌سازی اندیشهٔ او را فراهم کنند. در این فلسفه برخلاف فلسفهٔ اولیه، هرگونه بحران در بنیان‌های آن، نه‌تنها اقرار فلاسفه به اشتباه و تجدیدبنای سازهٔ اندیشه

1. Chaim Perelman
2. Eugène Dupréel
3. Auguste Comte

را ضروری نمی‌سازد، بلکه تصدیق و ژرفایش، اندیشه و شادی فیلسوف را به‌دنبال دارد. فیلسوف هرگاه به اصلاح سیستمی فکری مجبور شود، به‌سادگی از بین گزینه‌های جایگزین، بهترین گزینه را انتخاب می‌کند و سپس با روش‌هایی بلاغی بر اساس توافقی که بین جامعهٔ همتایان اعتبار شده است، به توجیه آن انتخاب می‌پردازد که باید رفتار ما را تعیین کند (Alan G, 16).

**ب. نظریهٔ علم اعتباری:** این دیدگاه دکارت که علم مجموعه‌ای از حقایق ضروری، دائم و قطعی است، ازنظرِ پرلمان، نظریه‌ای دربارهٔ علم الهی است، نه انسانی (Alan G, 19). به باور او در اموری نظیر اخلاق، در اساس هر حقیقت ضروری، عنصری قراردادی نهفته است. بنابراین نظریهٔ دانش در این امور بر اساس توافقات و التزامات میان گروه‌های مختلف برنهاده می‌شود (Ibid, 17)، این توافق‌ها، از آغاز همکاری لازم‌اند، زیرا اعضای یک جامعهٔ خاص باید دربارهٔ قوانینی که آن‌ها را به‌عنوان سنگ محک برای بررسی مطابقت با ایده‌های خاص در حوزه‌های مربوط می‌پذیرند، تصمیم بگیرند (Ibid, 17). بنابراین تاریخ دانش انسانی، از جنبهٔ مثبتِ آن فقط اضافه می‌شود، نه اینکه پیوسته دچار اصلاح شود (Perelman, The Idea of Justice, 116-117) و ما به‌جای آنکه نگران ساختن مقاله‌ای علمی بر اساس حقایق بدیهی باشیم، باید نشان دهیم چرا و چگونه برخی نظرات پذیرفته‌شدهٔ سابق، دیگر مناسب‌ترین گزینه برای بیان عقاید ما تلقی نمی‌شوند و با نظرات دیگر جایگزین شده‌اند (Ibid , 94).

**ج. توجیه جایگزین استدلال:** توجیه[1] می‌تواند با قانونی‌بودن، اخلاق، نظم، مفیدبودن یا مصلحت کنار بیاید و حتی می‌توان از آن برای نامطلوب ارزیابی‌کردن آنچه سعی در توجیه آن است، استفاده کرد (Perelman, *Value Judgment*, 46). پرلمان بر اساس ایدهٔ توجیه، قاعدهٔ عدالت را مطرح کرد. به نظر او، استدلال‌ها در قضاوت هرگز صحیح یا نادرست نیست، بلکه قوی یا ضعیف، مرتبط یا بی‌ربط است و قوّت یا ضعف آن‌ها بر اساس قاعدهٔ عدالت ارزیابی می‌شود (Perelman, *Justice,* 83). عدالت، معیار سنجش قدرت استدلال‌هایی است که ماهیتاً با قواعد منطق صوری قضاوت‌شدنی نیست.

او برای بیان مفهوم عدالت، نخست قدر مشترک تصورات متفاوت از آن را به‌عنوان اصلی انتزاعی دریافت کرد که از آن به عدالت رسمی[2] یاد کرد. بر اساس این اصل، با موجوداتی که از یک دستهٔ اساسی است، باید به روشی یکسان رفتار کرد (Perelman, *The Idea of Justice,* 16). سپس بر اساس نوشته‌های اخلاقی ارسطو، مفهوم انصاف[3] را به‌عنوان ارزشی ویژه و مکملی بایسته برای عدالت رسمی که

1. Justification
2. Formal justice
3. Equity

به‌کمک آن بتوان خود قانون را ازنظرِ عادلانه یا ناعادلانه‌بودن قضاوت کـرد، پیشـنهاد کـرد و از آن بـه‌عنـوان عصای عدالت[1] گزارش کرد (Alan G, 25).

در نظر او، تشخیص عدالت رسمی در قضاوت دربارهٔ ارزش‌ها به‌منظور وجود عناصر متغیـر قـراردادی در آن‌ها، بدون پذیرش ایدهٔ توجیه ممکن نیست (Ibid , 24). گرایش طبیعی بشر به این است که برای آنچه عادی تلقی می‌کند، نیازی به هیچ توجیه اضافی ندارد. سیر رفتاری مطابق با سـابقه و هرچیـزی کـه سـنتی باشد، موضوعی طبیعی است؛ ولی هر تغییری باید توجیه شود. این وضعیت، نقشی که سنت بازی می‌کنـد را نیز توضیح می‌دهد. در واقع این سنت است که به‌عنوان نقطهٔ شروع در نظر گرفته می‌شود، انتقاد می‌شـود و تا آنجا حفظ می‌شود که دلیلی برای خروج از آن مشاهده نشود

(Perelman, *The Idea of Justice*, 86, Perelman *Justice*, 104).

این بینش که می‌توان قاعدهٔ عدالت را به‌عنوان مفهومی راهنما برای هر مسئلهٔ توجیهی به کار برد، تحول اساسی در نظام فکری او بود که تبدیل به نظریهٔ جدید استدلال خطابی[2] شد

(Alan G, Gross And Ray D Dearin, 24)، بر ایـن اسـاس، اسـتدلال حقـوقی غالبـاً بـه‌شـیوهٔ قهقرایی پیگیری می‌شود؛ یعنی گفته می‌شود باتوجه‌به اینکه باید به چنین نتیجه‌ای بر اساس نظریـهٔ عـدالت رسید چه مقدماتی مناسب است انتخاب شود و به‌منظور توجیه تصمیم، چگونه باید این انتخاب را به‌اندازهٔ کافی معتبر ساخت؟ (ژ. ل. گاردی، ۱۲۰؛ پرلمان، قضاوت، قاعده و منطق حقوقی، ۵۱).

**د. مفهوم استدلال خطابی:** سیستم دلیل خطابی که به‌دنبال کشف دامنهٔ دلیل ملموس و عینی اسـت، صرفاً حقیقت و خطا را کشف نمی‌کند، بلکه نتیجه را توجیه و مخاطب را متقاعد می‌کند. یک منطق عملی، به‌عنـوان منطـق قضـاوت دربـارهٔ ارزش‌هاسـت کـه اسـتدلال‌های سیاسـتمداران در سـخنرانی‌ها و کـلاً در دادخواست‌ها و قضات در تصمیم‌گیری‌ها بر مبنای آن است (Perelman, *The New Rhetoric*, 10).

به نظر پرلمان، در هر خطابهٔ مبتنی بر استدلال دربارهٔ ساختار واقعیت، خطیب می‌خواهد مخاطبـانش باور کنند او تصویری اجتناب‌ناپذیر از واقعیت ارائه می‌دهد. در واقع او با استدلال، سـاختار حقیقـت را در باور مخاطبان ایجاد می‌کند. بر همین اساس، استدلال خطـابی پرلمـان بـرخلاف اسـتدلال‌های منطقـی، متکی بر برداشت مخاطب از واقعیت است (Ibid, 261). دادرس باید حق را به طریقی که موافق با وجدان جامعه باشد، بیان کند و دعوا را به ترتیبی پایان دهد که آرامـش و امنیـت قضـائی حاصـل شـود و ازلحـاظ اجتماعی مؤثر باشد (پرلمان، حقوق و منطق و معرفت‌شناسی، ۱۴۳). لذا آنچه در حقـوق، دلیـل مناسـب

1.The crutch of justice

2.Rhetorical argument

تلقی می‌شود، برحسب نظام و زمان تغییر می‌کند (همان، ۱۴۴) و دلایل، هیچ‌گاه الزامی و غیرشخصی نیستند و اقامهٔ حجت مقابل نفی نمی‌شود و دلیلی که برای فردی یقین‌آور است، ممکن است دیگری را قانع نکند (همو، استدلال حقوقی و منطق حقوقی، ۱۰۹).

## ۳. نظریهٔ هرمنوتیک خطابی

برخی با طرح این انتقاد که گادامر و پرلمان، گزارشی بیش از حد محافظه‌کارانه ارائه می‌دهند که مانع نقدنظری مؤثرِ رویه‌های موجود می‌شود (Francis J, 164-170)، دیدگاه‌های آن‌ها را مکمل یکدیگر قلمداد کرده و با ترکیب فلسفهٔ هرمنوتیکی گادامر و فلسفهٔ خطابی پرلمان، نظریهٔ هرمنوتیکی خطابی[1] در حقوق را مطرح کرده‌اند که در آن عدالت به‌عنوان مفهومی راهنما برای شکل‌دادن به رویهٔ قضایی است به‌گونه‌ای که بتواند تأمین‌کنندهٔ نیازهای متغیر جامعه باشد (Ibid XV).

در این نظریه، هم‌افزایی هرمنوتیک خطابی، از تلاقی تمرکز گادامر در زمینهٔ هستی‌شناختی با تمرکز پرلمان بر فعالیت اقناع حاصل می‌شود. ازآنجاکه هر دو نفر در تبیین نظرات خود از عمل حقوقی به‌عنوان سرمشق یاد کرده‌اند، برای ارائهٔ گزارشی از نحوهٔ استدلال حقوقی، نظرات آن‌ها به یکدیگر متصل می‌شود و درک هرمنوتیکی مبتنی بر مکالمه از گادامر و توجیه قانع‌کنندهٔ وجدان مخاطبان معقول و متعارف از پرلمان به عاریه گرفته می‌شود. بر پایهٔ این الگو، در استدلال حقوقی، مفسرِ متن قانون شبیه یک سخنور است تا مخاطبی منفعل و عدالت به‌جای یک وضعیت ثابت، به‌عنوان یک تبادل مکالمهٔ باز و چالش‌برانگیز ارائه می‌شود که در شرایط نامشخص، اقناع وجدان مخاطبان معقول و متعارف، معیار تشخیص آن است و باید دائماً در گفت‌وگویی که با مقدمات پذیرفته‌شده آغاز می‌شود و به‌دنبال ابداع مبانی جدید تفاهم است، بررسی شود (Ibid, XVI). مفهومی بکر نیست که نیاز به تبیین فلسفی داشته باشد، بلکه مشروط به سابقهٔ تاریخی و تحت محدودیت‌های نهایی انسان (Ibid, 158) و یک تعامل آزاد خطابی هرمنوتیکی است. همان طور که یک مکالمهٔ خاص دارای سابقه است و درعین‌حال موضوعی را توسعه می‌دهد، زندگی فردی و یک رویهٔ اجتماعی مانند قانون نیز معیارهای منطقی و ابزارهای خطابی را برای ادامهٔ پروژه‌ای در حال انجام توسعه می‌دهند. یک عمل حقوقی عادلانه، دورِ یک زمینهٔ مشخص از حقیقت نمی‌چرخد، بلکه در مسیری پرپیچ‌وخم از یک سنت مشترک شروع می‌شود و در قالب قضاوت‌های معقول پیشروی می‌کند (Ibid, XVII).

1.rhetorical hermeneutics

## ۴. مبانی نظریهٔ اعتباریات فلاسفهٔ اسلامی و دانشمندان اصول فقه

آنچه در دیدگاه گادامر و به‌ویژه پرلمان، سبب جداسازی کنهِ حقیقت و هستی‌یافتن آن در موضوعات علوم انسانی از موضوعات علوم طبیعی و روش‌های ریاضی شد و در برابر سنت دکارتی قرار گرفت، موضوع اعتباریات بود (Alan G, 17-19)، به‌طوری‌که سایر جنبه‌های نظریهٔ پرلمان نیز منبعث از توجه او به موضوع اعتباریات است. ازآنجاکه پرسمان اعتباریات، در فلسفهٔ اسلامی نیز امری پیشینه‌دار است و دانش حقوق نیز نمی‌تواند فارغ از اندیشه‌های بنیادین فیلسوفان مسلمان در این بخش باشد، جا دارد دیدگاه فلاسفهٔ مسلمان نیز در میان گذاشته شود.

از زمانی که ارسطو تعبیر عقل نظری و عقل عملی را مطرح کرد (ارسطو، ۱۹۳)، تمایز و پیوند این دو منشأ بحث‌های مختلفی بوده است. برخی عقل را نیروی واحدی می‌دانند که به‌اعتبار دریافت‌هایش این اوصاف را می‌پذیرد (مظفر، اصول الفقه، ۲۰۵) و برخی انسان را دارای دو نیروی متفاوت می‌دانند که یکی مبدأ دانش و دریافت و دیگری مبدأ عمل و تحریک است، بدون آنکه از ادراکی برخوردار باشد (بهمنیاربن‌مرزبان، ۷۹۰تا۷۸۹؛ ابن‌سینا، ۳۵۲؛ نراقی، ۵۷؛ اصفهانی، نهایة الدرایة، ۲۹۵/۱ و ۳۷۵؛ ۲۷۱/۲ و ۳۱۱؛ جوادی آملی، تفسیر موضوعی، ۱۲۷/۱۰)، اما هرچه هست به‌اعتبار این تقسیم، ادراکات انسان هم به دو نوع ادراکات حقیقی و ادراکات اعتباری تقسیم می‌شود. ادراکات حقیقی پدیدارشدن و بازتابِ واقع و نفس‌الامر در ذهن است و ادراکات اعتباری فرض‌هایی است که ذهن آن‌ها را به‌منظور رفع احتیاجات حیاتی می‌سازد و جنبهٔ قراردادی و فرضی دارد و برخلاف ادراکات حقیقی، نسبی، موقت و غیرضروری و تابع احتیاجات حیاتی و عوامل مخصوص محیط است و با تغییر آن‌ها تغییر می‌کند (طباطبایی، اصول فلسفه و روش رئالیسم، ۱۳۸/۲تا۱۳۹).

**تعریف اعتباریات:** امر اعتباری در برابر امر تکوینی است. امور تکوینی، حقایق خارجی است که نسبت ذهن بشری با آن‌ها نسبت علم انفعالی با معلوم، یعنی کاشفیت است. اما نسبت عقل بشری با اعتباریات، نسبت علم فعلی است با معلوم آن که ذهن بشر پدیدآورندهٔ آن است. درنتیجه با اختلاف اذهان و انظار متفاوت می‌شود (حسینی سیستانی، ۴۷). امر اعتباری به ادبی و قانونی تقسیم می‌شود. در اعتبارات ادبی به‌منظور تأثیر بر احساسات مخاطبان، حد چیزی به چیز دیگری داده می‌شود؛ نظیر استعارهٔ شیر برای انسان شجاع که مراد جدی گوینده با مراد استعمالی او مطابقت ندارد. اما اعتبارات قانونی برخلاف اعتبارات ادبی به‌منظور تأثیر بر احساسات مخاطبان اعتبار نشده‌اند، بلکه با واسطه یا بدون واسطه، به عمل شخص و جامعه مرتبط‌اند و هدف از آن‌ها جلب مصالح و دفع مفاسد است و در آن‌ها مراد جدی گوینده با مراد استعمالی او منطبق است (همان، صص ۴۷تا۴۸؛ نک: طباطبایی، اصول فلسفه و روش رئالیسم،

۱۶۱؛ آملی لاریجانی، صص ۱۴تا۱۹).

**کاربرد منطق در اعتباریات:** امور اعتباری ماهیت ندارند و تحت هیچ‌یک از عناوین مقولات درج نمی‌شوند، لذا جنس ندارند و فصل نیز نخواهند داشت، زیرا فصل چیزی است که شیء را از آنچه در جنس با او مشترک است، جدا می‌کند. حدّ نیز نمی‌توانند داشته باشند، چون قوام حد به فصل است. (طباطبایی، المیزان، ۲۸۰/۵تا۲۸۱؛ همو، نهایة الحکمة، ۲۵۹). قیاس جاری در آن‌ها هم قیاس جدلی است که مقدمات آن از قضایای مشهور و مسلّم فراهم می‌شود (همان). قضایای مشهور، گزاره‌هایی است که آرای عقلا بر آن‌ها تطابق دارد و واقعیتی جز تطابق آرای عقلا ندارند و علت مشهوربودن آن‌ها نیز درحقیقت همین تطابق آراست (مظفر، المنطق، ۳۲۷تا۳۲۸) و قضایای مسلّم گزاره‌هایی است که طرفین گفت‌وگو، بنا را بر پذیرش آن‌ها نهاده‌اند، گرچه در واقع کاذب یا مشکوک باشند (همان، ۳۳۹).

**عقلانیت در اعتباریات:** یگانه مقیاس عقلانی در اعتباریات، لغویت و عدم‌لغویت اعتبار است. هر فرد یا دسته‌ای که چیزی را اعتبار می‌کند، هدفی از اعتبار خود دارد و ممکن نیست عین همان قوه، چیز دیگری را اعتبار کند که او را از رسیدن به آن مقصد دور سازد (طباطبایی، اصول فلسفه و روش رئالیسم، ۱۶۸/۲).

**عمومیت اعتباریات:** اعتبار عقلایی، امری عمومی است؛ یعنی همهٔ کسانی که با آن اعتبار سروکار دارند باید آن را بپذیرند (خمینی، روح‌الله، انوار الهدایة، صص ۳۲۲تا۳۲۳؛ همو، الاستصحاب، ۷۱؛ همو، کتاب البیع، ۴۲۳/۳). بنابراین، هر فرد و هر دسته که در نظام حقوقی منسجم، چیزی را اعتبار می‌کند، باید اعتبار او به‌گونه‌ای باشد که با سایر اعتباراتی که در این نظام، عینیتِ اعتباری یافته‌اند، جمع شود و لغویت آن‌ها لازم نیاید؛ زیرا یک وجود اعتباری پس از اعتبار، از حیطهٔ ارادهٔ خالق خود خارج می‌شود و اقتضائات و روابط نفس‌الامری خود را با سایر طبیعت‌های اعتباری و غیراعتباری بروز می‌دهد (سوزنچی، ۱۴). مقصود آن نیست که عقلا باید از تک‌تک اعتبارات مطلع شوند و آن‌ها را بپذیرند، بلکه اگر آن‌ها را به عقلا عرضه کنند، آن‌ها بپذیرند ؛به‌عبارتی عقلا به‌صورت بالفعل ارتکازی از آن‌ها مطلع باشند و آن‌ها را بپذیرند (خمینی، روح‌الله، کتاب البیع، ۱۴/۱). بنابراین بدون اعتبار عقلا، ملکیت و زوجیت هیچ حقیقتی ندارند. طبعاً در اعتبارات جزئیه اگر اعتبارکننده امری را مطابق با قانون پذیرفته‌شدهٔ جامعه اعتبار کند، اعتبارش توسط جامعه پذیرفته می‌شود. (خمینی، سیدحسن، صص ۱۰۵تا۱۰۶)

## ۵. نقد و بررسی هرمنوتیک خطابی در حقوق ایران

با انتشار نتایج تحقیقات پرلمان، منطق خطابی در حقوق ایران به‌ویژه در دکترین حقوقی، مطرح (نک: کاتوزیان، فلسفهٔ حقوق، ج ۳) و در آثار حقوق‌دانان تبیین شده است (نک: آقـایی، مکتب‌هـای تفسـیری در حقوق؛ الشریف، منطق حقوق؛ جعفری‌تبار، فلسفهٔ تفسیری حقوق، سراسر این دو کتاب). پیش از بررسی امکان پذیرش پیش‌شرط‌ها و مبانی طرح‌شده در کلام طرفداران این رویکرد در حقـوق ایـران، بایـد گفـت: تفسیر و استدلال حقوقی در این الگو ناظر به جایی است که در یک پرونـدهٔ خـاص بـا اوضـاع و احـوال و شرایط خاص آن، قانون در دادگاه تفسیر می‌شود و استدلال حقوقی در قالب رأی دادگاه بروز پیدا می‌کند نـه جایی که تفسیر قانون بدون نظرداشتن به مورد خاص و زمینه‌های ویژهٔ آن انجام می‌شود.

پیش‌شرط‌های نظریات آن‌ها در این مقام در پنج بند بیان و نقد می‌شود.

### ۵. ۱. پذیرش نفی واقعیت عینی از قوانین

اعمال منطق خطابی در گروِ این است که واقعیتی خارج از ذهـن حقـوق‌دان بـه‌عنـوان حکـم و قاعـدهٔ حقـوقی وجـود نداشـته باشـد (الشـریف، ۴۲۰؛ صـص ۵۱۹تـا۵۲۰). در فلسـفهٔ پرلمـان، حقـایق و پیش‌فرض‌هایی که نمایی از واقعیت بر آن‌ها استوار است، تنها از بهترین آزمایش انجام‌شده بر روی نظرات ما، تشکیل شده است و تمام استدلال‌ها بر اساس سیستم اعتقادی مخاطبان مدنظر پیش‌بینی می‌شوند (۵۳ Alan G,).

**نقد:** انکار حقایق در علوم انسانی به‌مثابهٔ انکار اعتباریات خطرناک اسـت. اصـولاً سوفسـطائی کسـی است که علم را اعتباری مـی‌دانـد. سـپردن بی‌ضـابطهٔ عنـان اعتباریـات بـه دسـت مفسـر نیـز چیـزی جـز عدم‌انضباط که ذاتاً با حقوق در تعارض است، به‌دنبال نخواهد داشت. واقعیت این است که نظام حقـوقی، منحصر در اعتباریات محض نیست که توسط قانونگذار جعل شده است. حقوق طبیعی بـه‌عنـوان حقـوقی جاودانه و تغییرناپذیر که خاستگاهی الهی دارد و دربردارندهٔ عدالتی تغییرناپذیر است یا اعتبارات الهـی کـه بر مبنای مصالح و مفاسد حقیقی اعتبار شده است و ریشه در حقایق دارد، جزئـی از نظـام حقـوقی اسـت. دربارهٔ اعتبارات محضِ قانونگذار نیز فرض این است که او به نظامی که قانونش در حیطهٔ آن قرار می‌گیـرد، آشناست و درصدد حفظ هماهنگی این نظام است. کار بیهوده نمی‌کنـد و وسـایل را بـه‌منظـور رسـیدن بـه اهداف به کار می‌گیرد و قانون را به‌عنوان آنچه که از منظر عموم افراد جامعه مقبولیـت داشـته، اعتبـار کـرده است. دادرس نیز در مرحلهٔ احراز وجود یک موضوع اعتباری مثل ملکیت خاص به‌دنبال کشف ایـن اسـت که موجود اعتباری مورد اختلاف در جهان اعتبار عقلاً تشخص پیدا کرده و عینیت اعتباری یافتـه اسـت یـا خیر و در مرحلهٔ صدور حکم بر آن هم، گاهی کاری جز تطبیق و درک مصداق حکم کلی ندارد. اما گـاهی در صورت حدوث تزاحمات در اعتبارات مختلف در امور جزئی خارجی که احکـام کلـی‌ای در مصـادیق

دچار تزاحم می‌شوند، نیاز به اعتبار جدید دارد. باید دامنهٔ اجرای قاعده‌ای که پیشتر مدّنظر بوده است را با تمسک به روح قانون، تفسیر غائی، اصول عام حقوق یا اصول حقوق طبیعی یا یک نظریهٔ حقوقی مانند نظریهٔ منع سوءاستفاده از حق، محدود کند. در نظام حقوقی، مجموعه‌ای از حقایق و اعتباریات جمع شده است که روابط نفس‌الامری با یکدیگر دارند و هیچ‌یک لغویت دیگری را اقتضا ندارد. تفسیر، تکمیل، تضییق و توسعهٔ آن‌ها نیز باید بر همین اساس انجام شود، چنان‌که در شرع نیز تأسیس اعتباری برخلاف اعتبارات شارع، بدعت محسوب می‌شود و شرعاً و عقلاً پذیرفتنی نیست (خمینی، روح‌الله، انوار الهدایة، صص ۲۲۳تا۲۳۱).

**۵. ۲. اذعان و التزام به نقص قانون**

یکی از مبانی منطق خطابی، اعتراف به نقص کیفی قوانین و وجود خطا در قانون است (الشریف، ۴۲۰؛ پرلمان، حقوق و منطق و معرفت‌شناسی، صص ۱۳۳تا۱۳۶).

**نقد:** نقص کمی قانون و لزوم تکمیل آن با سایر منابع حقوق، امر روشنی است؛ زیرا قانونگذار به تمام حقایق در دسترس قاضی در پرونده‌ای خاص، دسترسی نداشته و مقرره‌ای ویژهٔ پروندهٔ او تصویب نکرده است و قانون از این نظر کامل نیست؛ اما دادرس در نظامی به قضاوت می‌پردازد که اعتبارات قانونگذار قسمتی از اعتبارات آن است نه تمام آن و این نظام همهٔ منابع حقوق را در بر می‌گیرد. اما نسبت خطا به قانونگذار یا ناشی از جهل به تمامی مصالح و مفاسد مترتب بر اعتبار مدّنظر قانونگذار است یا ناشی از ناتوانی از جمع مناسب بین مصالح و مفاسد اعتبارشده در کل نظام حقوقی است. اگر اعتبارات قانونگذار جدا از سایر اعتبارات پذیرفته‌شده در نظام حقوقی لحاظ شود، این اشکال وارد است، ولی پذیرش آن در کنار سایر اعتباراتی که مجموعاً نظام حقوقی را تشکیل می‌دهند به شرحی که در بند قبل گذشت، هرگونه نقصی را می‌زداید.

**۵. ۳. نقد روش‌گرایی**

مهمترین روش‌هایی که در استدلال‌های حقوقی و تفسیر قوانین در حقوق ایران مطرح است و در منطق خطابی نقد می‌شود، دستورات منطق صوری قیاسی و آداب دانش اصول فقه در استدلال و تفسیر است (الشریف، صص ٤٠٨تا٤١٣). منطق صوری به‌طور کامل نفی نمی‌شود؛ ولی در کنار آن منطق حقوقی به‌عنوان منطقی غیرصوری که به مطالعهٔ حجت می‌پردازد و با تأیید یا رد یک نظریه و نقد و توجیه تصمیم سروکار دارد، مطرح می‌شود. در این منطق، دلایل جدلی که الزامی و غیرشخصی نیست، جایگزین قیاس برهانی می‌شود (پرلمان، استدلال حقوقی و منطق حقوقی، صص ۱۰۸تا۱۰۹).

آیین‌های تفسیری و استدلالی دانش اصول فقه نیز چون در آن مسائل نه به‌صورت خاص و جزئی، بلکه

به‌صورت عام و به‌شکل یک ساختار بررسی می‌شود و تلاش می‌شود قاعده‌ای کلی برای صورت‌ها و ساختارهای مشابه تدوین شود و حتی‌الامکان استدلال بر اساس ساختار و صورت مسئله صورت پذیرد و مادهٔ قضایا در نتیجه‌گیری استدلال مداخله نداشته باشد، با مبانی منطق حقوق سازگاری ندارد (الشریف، صص ٤٠٨تا٤١٣).

**نقد:** منطق، چه قیاسی و چه غیرقیاسی، رهنمودهای نتیجه‌گیری و ابزار کار فکری را در اختیار حقوق‌دان می‌گذارد و هر ابزار و آلتی به‌خودی‌خود خنثی است. اگر حقوق‌دان از نتایجی که با کاربرد روش‌های منطقی به دست آورده است، رضایت ندارد، بی‌شک باید روش‌های دیگری را انتخاب می‌کرد تا نتیجهٔ رضایت بخش‌تری به دست می‌آمد (ژ. کالینوسکی، ۴۰).

دانش اصول فقه نیز در واقع روش‌شناسی کشف اعتبارات شارع است و می‌توان اعتبار را محور مباحث علم اصول قرار داد. برخی بر همین اساس، ساختار جدیدی را برای علم اصول پیشنهاد داده‌اند (حسینی سیستانی، ٤٦).

بنابراین اگر بخواهیم اعتبار شارع یا حتی قانونگذار را در احکام و مقررات کلی به دست آوریم، دانش اصول فقه یکی از کاربردی‌ترین ابزارهاست و دربارهٔ اعتبارات جزئی، این موردی نیست که دانش اصول فقه چنان‌که از تعریف آن در کتب اصولی برمی‌آید (آخوند خراسانی، ۹) برای تبیین آن وضع شده باشد؛ اما چون مباحث تفسیر الفاظ در این دانش به‌ویژه مباحث اصول لفظیه چیزی جز تبیین عرف و سنت و بنای عقلا نیست (خمینی، روح‌الله، انوار الهدایه، صص ۱۰۵تا۱۰۶ و صص ۲۳۹تا۲۴۱؛ نائینی، ۱۳۵)، به‌عنوان انتظارات و اندوخته‌های ذهنی دادرس در قالب پیش‌فهم‌ها و پیش‌داوری‌های او که سرمایهٔ ابتدایی مفسر و نقطهٔ شروع هر فهم و یکی از عناصر تشکیل‌دهندهٔ افق ذهن او و همچنین افق معنایی متن و یکی از نقاط امتزاج این دو افق است، وارد فرایند فهم او می‌شود. اختلافاتی هم که در خصوص خطابات شارع دربارهٔ امکان تفاوت عرف زمان صدور و زمان وصول مطرح است، در حقوق موضوعه منتفی است؛ چون نوعاً این دو زمان، یکی است و اصل عدم‌نقل، آسان‌تر پذیرفتنی است. البته روشن است که به‌کارگیری نابه‌جای این اصول یا افراط در استفادهٔ از آن‌ها به‌طوری‌که سبب نادیده‌گرفتن سایر قراین، امارات و پیش‌فهم‌های مفسر و درنتیجه عدم‌توجه به سایر اعتبارات شود، حتی در دانش فقه هم پذیرفته نشده است (خمینی، روح‌الله، الاجتهاد و التقلید، صص ۱۱تا۱۲).

### ۵. ۴. کشف و شهود نتیجه و نقش توجیهی دلایل

در هرمنوتیک مدرن، چون متن فارغ از قصد گوینده تفسیر می‌شود، دلالت تصدیقی به‌معنایی که دانشمندان اصول فقه از آن یاد می‌کنند (نک: نوبهار، صص ۸۸تا۸۹) که دلالت لفظ بر معنای مراد گوینده

است، جایگاهی ندارد و به‌اعتقاد برخی بر تبادر مفهوم به ذهنِ مفسر تأکید می‌شود و تبادر درعین‌حال که تحت‌تأثیر ساختارها، قواعد و اعتبارهای نوعی قرار دارد، امری شخصی است. در واقع، دادرس خود را در معرض وزش معانی متبادر از متن قانون قرار می‌دهد تا فهمی پدید آید که در اثر کیفیت و ساختار ذهن او و کیفیت و ساختار متن شکل می‌گیرد (کیوانفر، صص ۱۳تا۱٤). مقصود از این تبادر، به‌نوعی همان چیزی است که از آن به امتزاج افق‌ها تعبیر شد و در کلام برخی اشراق حقوقی نامیده شده است (کاتوزیان، صص ۶۶تا۶۹). بعد از حصول نتیجه، فکر از نتیجه به استدلال می‌رسد (همان، ۸۸) و کار حقوق‌دان توجیه و هدف توجیه اقناع مخاطبان است (جعفری‌تبار، ۱۱۴). با نسبی‌شدن نتیجه، استدلال هم که وسیلهٔ توجیه نتیجه است ضروری نیست و تلاش می‌شود در روند استدلال تغییر ایجاد شود (الشریف، ٤۱۹) که امری ممکن است؛ زیرا در حقوق هم احراز صغرا و کبرای قیاس، یقینی نیست و هم عوامل روانی و مهارت استدلال‌کننده، در فن خطابه و معانی بیان، شهرت‌ها و عادات و رسوم اجتماعی، باورهای مذهبی و اخلاقی و ارزش‌های پذیرفته‌شدهٔ طرف خطاب در اقناع مؤثر است و آن را نسبی می‌کند (کاتوزیان، ۵۷).

**نقد:** تکثرِ دست‌اندرکاران مؤثر در تحقق فهم دادرس، در عمل به‌گونه‌ای پیچیده جلوه می‌کند که گویا بدون الگو تحقق یافته یا اشراقی بدون استدلال بر دل او بوده است و دلایل، صرفاً توجیه‌کنندهٔ نتایجی است که از قبل به طریق شهودی و نه بحثی به دست آمده‌اند تا مخاطبان را قانع کنند. اما در واقع، شهود در اینجا چیزی جز فعالیت ژرف و پرمایهٔ خرد نیست که به میزان دقت و هوشمندی و تجربهٔ دریافت‌کننده مربوط است که با چیره‌دستی می‌تواند مجموعهٔ روابط و تسلسل قیاس‌های مضمر را به یک‌باره و بدون گسترش و تقطیع آن‌ها دریافت کند. حقوق‌دانی دارای این وصف است که برای غوطه‌ورشدن در فضای یک نظام حقوقی به توانی استنباطی و ملکه‌ای از اجتهاد رسیده است که افرادِ فاقد این وصف از شنیدن آن قناعت وجدانی پیدا می‌کنند؛ اما نمی‌توانند نحوهٔ استنباط آن را از منابع حقوق در بادی امر دریابند. چنین عرفان و شهودی را که از آن در حقوق به شمِّ قضایی تعبیر می‌شود، حتی می‌توان به علومی مثل ریاضی و هندسه هم تعمیم داد. و از آن در تعریف اجتهاد، به ملکهٔ استنباط تعبیر شده است (آخوند خراسانی، ۴۶۳) و بر سرعت ادراک و دریافت و قوّت حصول چیزی در ذهن دلالت دارد و بدون توسعهٔ مفهوم شهود و عرفان، مشمول این عناوین قرار نمی‌گیرد؛ زیرا مقصود از آن، نیروی استنباط احکام از دلایل است که به‌منظور تسلط بر دانش‌های دخیل در استنباط باید قبل از اشتغال به استنباط فراگرفته شوند و بدون این دانش‌ها چنین ملکه‌ای برای فرد حاصل نمی‌شود. البته صرف اطلاع از قواعد و دانش‌ها بدون ممارست و تمرین سبب تحصیل ملکه نمی‌شود و علاوه بر آموختن دانش‌های مقدماتی، ممارست بر قواعد آن‌ها تا حد حصول ملکه نیز ضرورت دارد. بنابراین مقصود از آن نه قوهٔ قدسیه است که در تعابیر فقها آمده است

(عراقی، ۲۴) و نه ملکاتی که با تمرین افعالی که جزء آثار آن ملکات هستند، حاصل می‌شوند؛ نظیر ملکهٔ شجاعت یا سخاوت که در اثر تمرین و مداومت بر جنگ و حمله یا بخشش و اعطا حاصل می‌شود (اصفهانی، بحوث فی الأصول، صص ۳تا۴)، بلکه مهارتی اکتسابی است که از علم به مبادی و ممارست در تطبیق قواعد بر مصادیق، توأمان به دست می‌آید (مکارم شیرازی، ۵۳۵؛ حائری اصفهانی، الفصول الغرویة فی الاصول الفقهیة، ۴۰۴).

ازنظرِ نظری، فهم تحت‌تأثیر عوامل خودآگاه و ناخودآگاه، هستی می‌یابد و عناصر غیریقینی فراوانی در آن دخیل می‌شود؛ اما این امر که خاص علم حقوق نیست تا از این نظر، منطق خاصی را برای آن ضروری سازد و در بیشتر علوم انسانی وضعیت همین است، مانع نزدیکی افکار در عمل و شکل‌گیری اجماع و رویه‌های قضایی یکسان در موارد مشابه نیست؛ زیرا اولاً، دادرسان موظف به رعایت حقایق، حقوق طبیعی، اعتبارات شارع و قانونگذار هستند که اموری ثابت یا عمومی‌اند؛ ثانیاً پیش‌فهم‌ها و پیش‌داوری‌های معتبر در میان حقوق‌دانانِ تربیت‌شده در نظام حقوقی واحد، اصولاً نوعی است، به دلیل اینکه منظور از پیش‌داوری، استفاده از انتظارات و اندوخته‌های ذهنی است که نقطهٔ شروع هر فهم و تفسیری است و بدون آن‌ها نه فهمی ایجاد می‌شود و نه پرسشی به ذهن می‌آید (ربانی گلپایگانی، صص ۳۰۳تا۳۰۴) و پیدایش آن‌ها اختیاری نیست. بسیاری از این پیش‌فرض‌ها برگرفته از خود قانون است. رعایت سنت و عرف و بنای عقلا نیز ازجمله پیش‌فرض‌های دادرس و انتظارات او از قانونگذار است. برخی از این پیش‌فهم‌های نوعی، دسته‌بندی هم شده‌اند؛ مثل بسیاری از مباحث تفسیری دانش اصول فقه از قبیل اصول لفظیه، بااین‌وصف که افراد با پیش‌داوری‌های یکسان به پرسش و پاسخ با قانونی مشغول می‌شوند که رعایت اعتبار لحاظ‌شده در آن برای همه لازم است، اصولاً به فهم یکسانی هم می‌رسند تا جایی که می‌توان این تبادر شخصی را امارهٔ عقلائی بر تبادر نوعی دانست (صدر، ۲۱۴) و رویه‌های مشابه دادگاه‌ها در عمل، گواهی است بر صدق این ادعا.

### ۵. ۵. عقل عملی جایگزین عقل نظری و جدل و خطابه جایگزین برهان

در منطق خطابی، منطق نظری و علمی جای خود را به منطق عملی و اقناعی می‌دهد (الشریف، صص ۲۶۷تا۲۹۰؛ کاتوزیان، ۵۶) و عقلانیتِ استدلال در گروِ مقبولیت آن از منظر جامعه و محیطی است که استدلال در آن صورت می‌گیرد (الشریف، ۴۲۱؛ پرلمان، معقول و نامعقول در حقوق، صص ۶۶تا۶۷)؛ زیرا مادهٔ استدلال در این منطق، مشهورات و مسلمات است نه بدیهیات و اولیات.

**نقد:** اینکه بسیاری از بایدهای حقوقی متکی بر مشهورات است، پذیرفته است؛ اما برهان‌پذیری درگزاره‌های حکمت عملی هم ممکن است، زیرا اولاً، حکمت عملی فرع بر جهان‌بینی است و در

قیاس‌های حکمت عملی نوعاً صغرای «هست» و کبرای «باید» است که چون نتیجه تابع اخس مقدمات است، نتیجه «باید» خواهد بود (جوادی آملی، مبادی اخلاق در قرآن، صص ۲۷تا۲۸)؛ ثانیاً، حکمت عملی نیز گزاره‌های بدیهیِ مستقل دارد؛ مانند عدالت‌داشتن خوب است و ظلم‌کردن بد است. هر علمی، نظریات خود را از ضروریات مناسب خود می‌گیرد (جوادی آملی، فلسفهٔ حقوق بشر، صص ۴۹تا۵۱ و ۵۶) و اینکه قضیه‌ای درعین‌حال که از مشهورات یا مسلمات است از بدیهیات نیز باشد، با مانعی روبه‌رو نیست؛ ثالثاً، عقل عملی درحقیقت نتیجهٔ قیاس تفریعی از قیاس عقل نظری است؛ یعنی عقل نظری آنچه را به‌طورکلی درک کرده است بر جزئیات منطبق می‌کند و از آن قیاس کلی، قیاس کوچک‌تری که مربوط به عمل است، ترتیب می‌دهد؛ مثلاً از قیاس (هر راستی نیکوست و هر نیکویی را باید انجام داد، پس هر راستی را باید انجام داد) که مربوط به عقل نظری است، قیاسِ (این راستی است و هر راستی را باید انجام داد، پس این را باید انجام داد) تفریع می‌شود که مربوط به عقل عملی است (حائری یزدی، صص ۱۱۸تا۱۱۹)؛ سایر شرایط لازم برای اینکه نتیجهٔ برهان یقینی باشد؛ ازجمله ضرورت، دوام و کلیت در صدق نیز در مسائل علم حقوق هم می‌تواند حاصل شود (جوادی آملی، مبادی اخلاق در قرآن، صص ۱۲۲تا۱۲۶).

اینکه معیار اعتبار عقل عملی، مقبولیت آن از منظر جامعه و محیطی است که استدلال در آن صورت می‌گیرد، هرچند صرفاً در اعتبارات محض (نه اعتبارات شرعی) که توسط قانونگذار اعتبار می‌شوند؛ پذیرفتنی است، اما این مقبولیت عمومی صرفاً از طریق تصویب قانون توسط نمایندگان جامعه احرازشدنی است و دادرس هم در اعتبارات جزئی نمی‌تواند با استناد به لزوم مقبولیت اعتبار، امری را برخلاف اعتبارات قانونگذار اعتبار کند و این همان چیزی است که تحت‌عنوان عمومی‌بودن اعتبارات عقلایی بیان شد.

دربارهٔ نقش خطابه در استدلالات حقوقی هم به نظر می‌رسد قواعد حقوقی همان اندازه که از اهمیت برهانی برخوردارند، ارزش خطابی نیز دارند. دادرس چنان‌که به جنبهٔ عقلانیتِ استدلال و تمسک به امور معتبر توجه دارد، باید به جنبهٔ خطابی آن نیز توجه کند، نه خطابه‌ای که هنر تحریک دیگران با استفاده از حربهٔ احساسات است، بلکه هنر اقناع عموم از راه ارائهٔ دلیل به‌منظور تأثیرگذاردن بر فکر یا کردار مخاطبان. اقناع مخاطب از شایستگی‌های اخلاقی دادرس یا توانایی سخنوری وی یا تحریک احساساتش نیست، بلکه ناشی از احتجاج و استدلال به امور معتبری است که لباس خطابه پوشیده‌اند. در واقع، همان قضیهٔ اخباری و قیاس برهانی، به‌شکل شرطی، دستوری و امری در قالب خطابه بیان می‌شود. به جای آنکه گفته شود سقراط انسان است و همهٔ انسان‌ها می‌میرند، پس سقراط می‌میرد، گفته می‌شود ای سقراط اگر تو یک انسان هستی باید خود را برای مرگ آماده کنی (برمن، ص ۱۱۹).

## نتیجه‌گیری

۱. از هم‌افزایی هرمنوتیک فلسفی گادامر و منطق خطابی پرلمان، الگویی در روش‌شناسی دانش حقوق ظهور یافت که می‌توان از آن به هرمنوتیک خطابی در حقوق یاد کرد. در این الگو در رسیدگی‌های موردی قضائی، عدالت به‌عنوان یک مفهوم راهنما که در یک تبادل مکالمه، بازفهم می‌شود و در شرایط نامشخص، اقناع وجدان مخاطبان معقول و متعارف، معیار تشخیص آن است، عمل می‌کند و بعد از فهم هرمنوتیکیِ نتیجه به‌کمک این مفهوم راهنما، کار حقوق‌دان چیزی جز توجیه نتیجه با ابزارهای خطابی برای اقناع مخاطبان نیست تا باور کنند او تصویری اجتناب‌ناپذیر از واقعیت ارائه می‌دهد.

۲. شکل‌گیری این الگو بر پایۀ توجه به موضوع اعتباریات در علوم انسانی است. در اموری نظیر حقوق و اخلاق در اساس هر حقیقت ضروری دست‌کم یک عنصر قراردادی نهفته است که بر اساس توافقات و التزامات میان گروه‌های مختلف نهاده می‌شود.

۳. در نظر فیلسوفان مسلمان، اعتبار عقلایی امری عمومی است که یگانه مقیاس عقلانی در آن عدم‌لغویت اعتبار است؛ یعنی همۀ کسانی که با آن اعتبار سروکار دارند باید به‌صورت بالفعل ارتکازی از آن مطلع باشند و آن را بپذیرند و هر فرد و هر دسته که در یک نظام حقوقی منسجم چیزی را اعتبار می‌کند، باید اعتبار او به‌گونه‌ای باشد که با سایر اعتباراتی که در این نظام عینیت اعتباری یافته‌اند، جمع شود و لغویت آن‌ها لازم نیاید.

٤. نظام حقوقی، منحصر در اعتباریات محض که توسط قانونگذار جعل شده‌اند، نیست تا ایرادات طرح‌شدۀ طرفداران این الگوی جدید به‌کار افتد و لزوم طرح الگویی جدید اقتضا یابد؛ بلکه در نظام حقوقی، مجموعه‌ای از حقایق و اعتباریات جمع شده‌اند که روابط نفس‌الامری با یکدیگر دارند و هیچ‌یک لغویت دیگری را اقتضا ندارد. تفسیر، تکمیل، تضییق و توسعۀ آن‌ها نیز باید بر همین اساس انجام شود.

۵. دانش اصول‌فقه از کاربردی‌ترین ابزارها در دانش حقوق است؛ ازاین‌رو که روش‌شناسیِ کشف اعتبارات شارع است و اعتبارات شارع هم جزئی از نظام حقوقی است و نیز مباحث تفسیر الفاظ در آن، چیزی جز تبیین عرف و سنت و بنای عقلا نیست که به‌عنوان انتظارات و اندوخته‌های ذهنی دادرس در قالب پیش‌فهم‌ها و پیش‌داوری‌های اوست که سرمایۀ ابتدایی مفسّر، نقطۀ شروع هر فهم، یکی از عناصر تشکیل‌دهندۀ افق ذهن او و همچنین افق معنایی متن و یکی از نقاط امتزاج این دو افق است.

## منابع

ابن‌سینا، حسین‌بن‌عبدالله، الاشارات و التنبیهات، شرح نصیرالدین محمدبن‌محمد طوسی و شرح الشرح قطب‌الدین

رازی، قم: البلاغه، ۱۳۷۵.

ارسطو، مابعدالطبیعه، چاپ‌دوم، ترجمهٔ شرف‌الدین خراسانی، تهران: گفتار، ۱۳۶۷.

اصفهانی، محمدحسین، نهایة الدرایة، چاپ‌اول، قم: سیدالشهداء، ۱۳۷۴.

ـــــــــــــ، بحوث فی الاصول، چاپ‌دوم، قم: دفتر انتشارات اسلامی، ۱۴۱۶ق.

آخوند خراسانی، محمدکاظم‌بن‌حسین، کفایة الاصول، چاپ‌اول، قم: آل البیت، ۱۴۰۹ق.

آزاد، علیرضا؛ احمد واعظی و حسن نقی‌زاده، «نقد روش‌گرایی از منظر هرمنوتیک فلسفی گادامر»، مطالعات اسلامی: فلسفه و کلام، س۴۸، ش۹۶، بهار و تابستان ۱۳۹۵، صص ۹تا۳۰.

آقایی، کامران، مکتب‌های تفسیری در حقوق بر بنیاد هرمنوتیک حقوقی، چاپ‌دوم، تهران: بنیاد حقوقی میزان، ۱۳۹۳.

آملی لاریجانی، صادق، فلسفهٔ علم اصول؛ علم اصول و نظریهٔ اعتبار، چاپ‌اول، قم: مدرسهٔ علمیهٔ ولی عصر(عج)، ۱۳۹۴.

برمن، هارولد، «استدلال حقوقی (۲)»، مجلهٔ کانون، ترجمهٔ مسعود حبیبی مظاهری، س۴۱، ش۲، آبان ۱۳۷۶، صص ۱۱۷تا۱۲۸.

بهمنیاربن‌مرزبان، التحصیل، به‌تصحیح مرتضی مطهری، چاپ‌دوم، تهران: دانشگاه تهران، ۱۳۷۵.

پرلمان، شاییم، «استدلال حقوقی و منطق حقوقی»، ترجمهٔ دکتر حسن حبیبی، منطق حقوقی و انفورماتیک حقوقی، چاپ‌اول، تهران: مؤسسهٔ اطلاعات، ۱۳۷۳.

ـــــــــــــ، «حقوق و منطق و معرفت‌شناسی»، ترجمهٔ دکتر حسن حبیبی، منطق حقوقی و انفورماتیک حقوقی، چاپ‌اول، تهران: مؤسسهٔ اطلاعات، ۱۳۷۳.

ـــــــــــــ، «قضاوت، قاعده و منطق حقوقی»، ترجمهٔ دکتر حسن حبیبی، منطق حقوقی و انفورماتیک حقوقی، چاپ‌اول، تهران: مؤسسهٔ اطلاعات، ۱۳۷۳.

ـــــــــــــ، «معقول و نامعقول در حقوق»، ترجمهٔ دکتر حسن حبیبی، منطق حقوقی و انفورماتیک حقوقی، چاپ‌اول، تهران: مؤسسهٔ اطلاعات، ۱۳۷۳.

تروپه، میشل، فلسفهٔ حقوق، ترجمهٔ مرتضی کلانتریان، چاپ‌سوم، تهران: آگه، ۱۳۹۵.

جعفری‌تبار، حسن، فلسفهٔ تفسیری حقوق، چاپ‌اول، تهران: شرکت سهامی انتشار، ۱۳۸۸.

جوادی آملی، عبدالله، تفسیر موضوعی قرآن کریم، چاپ‌دوم، قم: اسراء، ۱۳۷۹.

ـــــــــــــ، فلسفهٔ حقوق بشر، به‌تحقیق: سیدابوالقاسم حسینی (ژرفا)، قم: اسراء، ۱۳۸۶.

ـــــــــــــ، مبادی اخلاق در قرآن، به‌تحقیق سیدحسین شفیعی، قم: اسراء، ۱۳۸۷.

حائری اصفهانی، محمدحسین، الفصول الغرویة فی الاصول الفقهیة، چاپ‌اول، قم: دار احیاء العلوم الاسلامیة،

۱۴۰۴ق.

حائری یزدی، مهدی، کاوش های عقل عملی فلسفهٔ اخلاق، چاپ‌سوم، تهران: مؤسسـهٔ پژوهشـی حکمـت و فلسـفهٔ ایران، ۱۳۹۴.

حسینی سیستانی، علی، الرافد فی علم الاصول، چاپ‌اول، قم: لیتوگرافی حمید، ۱۴۱۴ق.

خمینی، سیدحسن، «اعتبارات عقلایی از دیدگاه اصولیون شیعه»، پژوهشنامهٔ متین، ش۵۳، زمسـتان ۱۳۹۰، صـص ۹۱تا۱۱۶.

خمینی، روح‌الله، الاجتهاد و التقلید، چاپ‌اول، تهران: مؤسسهٔ تنظیم و نشر آثار امام خمینی(ره)، ۱۴۲۶ق.

ـــــــــــ، الاستصحاب، چاپ‌اول، تهران: مؤسسهٔ تنظیم و نشر آثار امام خمینی(ره)، ۱۳۸۱.

ـــــــــــ، انوار الهدایة فی التعلیقة علی الکفایة، چاپ‌دوم، تهران: مؤسسهٔ تنظیم و نشر آثار امام خمینـی(ره)، ۱۴۱۵ق.

ـــــــــــ، کتاب البیع، چاپ‌اول، تهران: مؤسسهٔ تنظیم و نشر آثار امام خمینی(ره)، ۱۴۲۱ق.

ربانی گلپایگانی، علی، علم هرمنوتیک و منطق فهم دین، چـاپ‌اول، قـم: انتشـارات مرکـز مـدیریت حـوزهٔ علمیـه، ۱۳۸۳.

ژ. کالینوسکی، «تفسیر حقوق: قواعد حقوقی و منطقی آن»، ترجمهٔ دکتر حسن حبیبی، منطق حقوقی و انفورماتیـک حقوقی، چاپ‌اول، تهران: مؤسسهٔ اطلاعات، ۱۳۷۳.

ژ. ل. گاردی، «حقوق و منطق و معرفت‌شناسی»، ترجمهٔ دکتر حسن حبیبی، منطق حقـوقی و انفورماتیـک حقـوقی، چاپ‌اول، تهران: مؤسسهٔ اطلاعات، ۱۳۷۳.

سوزنچی، حسین، «حقیقت و نحوهٔ اعتبار»، علوم انسانی اسلامی، س۵، ش۱۹، پاییز ۱۳۹۵، صص ۱۲تا۱۵.

الشریف، محمدمهدی، منطق حقوق پژوهشی در منطق حاکم بر تفسیر و استدلال حقوقی، چاپ‌سوم، تهران: شرکت سهامی انتشار، ۱۳۹۳.

صدر، محمدباقر، بحوث فی علم الاصول، چاپ‌اول، بیروت: الدار الاسلامیة، ۱۴۱۷ق.

طباطبایی، محمدحسین، اصول فلسفه و روش رئالیسم، چاپ‌دوم، تهران: صدرا، ۱۳۶۴.

ـــــــــــ، المیزان فی تفسیر القرآن، چاپ‌دوم، بیروت: الاعلمی، ۱۳۹۰ق.

ـــــــــــ، نهایة الحکمة، چاپ‌دوازدهم، قم: مؤسسهٔ نشر اسلامی، ۱۴۱۶ق.

عراقی، ضیاءالدین، الاجتهاد و التقلید، چاپ‌اول، قم: نوید اسلام، ۱۳۸۸ق.

کاتوزیان، ناصر، فلسفهٔ حقوق، منطق حقوق، چاپ‌پنجم، تهران: شرکت سهامی انتشار، ۱۳۹۳.

کیوانفر، شهرام، مبانی فلسفی تفسیر قانون، چاپ‌اول، تهران: شرکت سهامی انتشار، ۱۳۹۰.

گادامر، هانس-گئورگ، هرمنوتیک دین و اخلاق، چاپ‌اول، ترجمهٔ شهاب‌الدین امیرخـانی، تهـران: بنگـاه ترجمـه و

نشر کتاب پارسه، ۱۳۹۶.

مظفر، محمدرضا، اصول الفقه، بی‌جا: نشر دانش اسلامی، ۱۴۰۵ق.

ـــــــــــــ، المنطق، قم: اسماعیلیان، ۱۳۶۶.

مکارم شیرازی، ناصر، انوار الاصول، چاپ‌دوم، قم: مدرسهٔ امام علی‌بن‌ابی‌طالب(ع)، ۱۴۲۸ق.

موسوی بجنوردی، محمد و غفور خوئینی، «فهم عرفی در اصول لفظیه و هرمنوتیک»، زبان و ادبیات فارسی، ش۳۴، پاییز ۱۳۸۰، صص۲۴۵تا۲۶۴.

نائینی، محمدحسین، فوائد الاصول، چاپ‌اول، قم: جامعهٔ مدرسین حوزهٔ علمیه، ۱۳۷۶.

نراقی، مهدی‌بن‌ابی‌ذر، جامع السعادات، چاپ‌سوم، نجف: جامعة النجف، ۱۳۸۳ق.

نوبهار، رحیم، اصول فقه، مباحث الفاظ و قواعد تفسیر متن، چاپ‌اول، تهران: میزان، ۱۳۹۵.

واعظی، احمد، درآمدی بر هرمنوتیک، چاپ‌هشتم، تهران: سازمان انتشارات پژوهشگاه فرهنگ و اندیشهٔ اسلامی، ۱۳۹۷.

واعظی، اصغر، «پیش‌داوری و فهم در هرمنوتیک فلسفی گادامر»، فصلنامهٔ راهبرد، س۲۰، ش۶۰، پاییز ۱۳۹۰، صص ۲۳۵تا۲۵۳.

Alan G. Gross And Ray D. Dearin، *Chaim Perelman*، Southern Illinois University Press، 2010.

Francis J. Mootz III، *Law*، *Hermeneutics and Rhetoric*، Routledge Taylor & Francis Group، London and New York، 2016.

Gadamer، Hans-Georg، *Reason in the Age of Science*، Frederick G. Lawrence، Cambridge: MIT Press، 1998.

Gadamer، Hans Georg، *The Beginning of Philosophy*، Coltman، Rod، London and New York: Continuum، 2000.

Gadamer، Hans Georg، *The Gadamer Reader*: A Bouquet of the Later Writings، Richard E. Palmer. Evanston: Northwestern University Press، 2007.

Gadamer، Hans-Georg، *Truth and Method*، Joel Weinsheimer and Donald Marshall، London and New York: Continuum، 2004.

Perelman، Chaim، *An Historical Introduction to Philosophical Thinking*. Kenneth A. Brown، tr. NewYork: Random House، 1965.

Perelman، Chaim، *Justice*. New York: Random House، 1967.

Perelman، Chaim، *The Idea of Justice and the Problem of Argument*. John Petrie، tr. New York: Human-ities Press، 1963.

Perelman، Chaim، *The New Rhetoric and the Humanities*: Essays on Rhetoric and Its Applications. Bos-ton: D. Reidel، 1979.

Perelman، Chaim" ،*Value Judgments*، *Justifications and Argumentation*. " Francis B. Sullivan، tr. Phi-losophy Today6 (Spring، 1962): 45-50.

Perelman، Chaim، "*What the Philosopher May Learn from the Study of Law*" (1966). Natural Law Forum. Paper 114